

Anthropologie et Sociétés



Le projet universaliste

Tzvetan Todorov

Volume 12, numéro 1, 1988

Questions d'ethnocentrisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015001ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015001ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Todorov, T. (1988). Le projet universaliste. *Anthropologie et Sociétés*, 12(1), 5–11. <https://doi.org/10.7202/015001ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1988

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LE PROJET UNIVERSALISTE



Tzvetan Todorov

Dans ce numéro, nous souhaitions discuter des idées reçues. L'analyse critique de Tzvetan Todorov dans La conquête de l'Amérique nous incitait à lui soumettre nos réflexions, auxquelles il répondit dans un texte bref. Mikhaël Elbaz a rencontré l'auteur à Paris et rédigé des questions supplémentaires. Le texte qui suit nos réflexions et interrogations constitue la réponse à ce dialogue épistolaire.

Nous n'entendons pas fustiger les préjugés « populaires » ou « profanes » envers les différences culturelles, mais questionner au contraire les consensus épistémologiques qui fondent tout banalement aujourd'hui l'anthropologie scientifique, son ou ses « paradigmes » si on préfère. Il s'agirait en quelque sorte d'interroger l'anthropologie sur quelques-uns de ses concepts-tabous, sur certaines de ses certitudes invouées, ou encore de ramener sur la table quelques problèmes trop souvent tenus pour « dépassés » en vertu du progrès même accompli par la discipline depuis la page tournée sur la critique de l'évolutionnisme ethnocentriste et colonialiste du XIX^e siècle occidental. Dans un sens, c'est justement cette critique qui, par repoussoir, constitue l'armature fondamentale de la réflexion anthropologique contemporaine. Et nous suggérons qu'il est temps d'ébaucher une critique de la critique.

Peut-on parler de « supériorité » ou de « degrés d'avancement » en matière culturelle ? Même si l'histoire n'a pas un sens pré-déterminé, le concept d'évolution « universelle » des formes culturelles est-il à jamais déclassé ? La culture « occidentale » est-elle une culture parmi d'autres ? À quoi tient l'hégémonie historique qu'elle a assumée ? Est-il dans la « nature » des ensembles culturels de tendre à maintenir leur « intégrité » ? Et l'anthropologie scientifique, puisqu'issue de l'Occident, peut-elle être autre chose que le discours sur l'altérité où l'Occident redéfinit sans cesse son identité spécifique, donc, par définition, un discours ethnocentriste ? Ces questions sont-elles mal posées ? Admettons qu'elles soient grossières ; sont-elles pour autant réglées, classées ?

Il nous semble en tous cas qu'à sa manière, votre riche ouvrage, La conquête de l'Amérique, les soulève. Ne pourrait-on dire que l'avantage stratégique de Cortés tient à ce qu'il regarde la culture aztèque et la sienne propre de façon objectivante (sinon objective), comme s'il s'agissait de choses, donc susceptibles de manipulation ? N'est-ce pas cette « réflexivité » qui le distingue à la fois de Colomb et de Moctezuma, et qui fait

de Cortés le vecteur de ce que nous appelons la culture « occidentale » au sens contemporain du terme ? Et dans cette optique, le « modèle occidental » une fois apparu, sa diffusion est-elle inévitable ? Irréversible ?

Dans un article récent du New York Review of Books, Octavio Paz constate, comme vous, que Cortés profite consciemment de l'incapacité des Indiens à saisir l'étrangeté du Blanc autrement qu'en termes théologiques et conclut que la civilisation méso-américaine est morte de son isolement traditionnel, de son inaptitude à saisir l'altérité même : parce qu'ils ne concevaient pas de manière autre que la leur d'appartenir à l'humanité et au monde, les Mexicains ne pouvaient classer les Espagnols ailleurs que dans la seule catégorie qui leur restait pour définir une altérité radicale : celle des dieux. Il nous semble que Paz rejoint alors les pistes que vous avez ouvertes, lesquelles débouchent elles-mêmes sur une question ultime : la distance critique envers sa propre culture (dans vos termes, « devenir conscient de la relativité, donc de l'arbitraire, d'un trait de notre culture ») n'est-elle pas la condition même de l'ouverture à l'autre (pour parler comme Paz) ? Vous écrivez aussi « que l'histoire (non la science mais son objet) n'est rien d'autre qu'une série de tels déplacements » (p. 258). Cortés alors (c'est-à-dire, en contexte, la culture occidentale) aurait donc eu « l'histoire de son bord » ? Nous aurions en ce cas affaire, sinon aux « lois » de l'histoire, du moins à un « principe universel » de développement : ce principe ne permettrait évidemment pas de « déduire les formes sociales futures ou même présentes » (encore un extrait de votre livre), mais il autoriserait à dire que l'histoire se déploie dans le ou les sens qui favorisent les formes culturelles plus relativistes, plus ouvertes à l'altérité, plus souples à l'altération, en temps et lieux donnés. Ce qui s'appelle d'un côté : domination, assimilation ou désintégration de l'Autre ne serait alors que l'œuvre d'une seule et même médaille, marquée sur l'autre face : ouverture à l'Autre, relativisme, capacité d'intégrer les différences, conscience critique. Cortés, Las Casas : même combat ! Ou encore : colonialisme, ethnologie : même combat ! Voilà qui heurte un peu – à tort ou à raison, c'est ce dont il s'agit de débattre – les tabous courants de « l'anthropologie vulgaire ».

Bernard Arcand et Jean-Jacques Simard

Votre insistance à dire que nous devons conceptuellement penser la culture occidentale en ayant soin d'imaginer ses paradoxes et les conséquences contradictoires de son hégémonie peut certes être illustrée dans plusieurs domaines. On peut cependant opérer une distinction conceptuelle et cognitive dans le débat qui oppose universalistes et relativistes (comme cela apparaît nettement entre Geertz et Rorty ou encore dans la polémique qui a entouré les thèses de Saïd sur l'orientalisme).

Plus généralement, considérez-vous que l'ethnocentrisme diffus et vulgaire est un « népotisme de proches » qui n'invalide guère des acquis universels – acquis fragiles – produits de la culture occidentale ?

Dans l'étude que vous réalisez sur « Nous et les autres », pensez-vous que dans l'histoire des idées apparaît à cette période la capacité de se déprendre de soi-même ? Plus généralement, c'est ce thème de la transaction, du dialogue, du passage transculturel qui interroge l'anthropologue et non quelques certitudes sur la ou les cultures...

Mikhaël Elbaz

Vos remarques et questions portent sur un sujet difficile, l'articulation de l'universel et du relatif, qui me posait déjà beaucoup de problèmes alors que j'écrivais *La conquête de l'Amérique* (1982), et qui n'a pas cessé de le faire depuis. Je travaille en effet sur un ouvrage consacré au thème de *Nous et les autres*, une tentative d'analyser la réflexion française à ce sujet; un chapitre en a été publié récemment sous le titre « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme » (*Le Débat*, 42, 1986: 173-192), qui traite un peu des questions que vous soulevez. J'essayerai ici, de nouveau, de faire le point sur le débat — pour vous et pour moi-même.

Il faut partir, me semble-t-il, de deux constatations. La première est celle de l'évolution de l'humanité dans une certaine direction, donc d'un certain sens de l'histoire. Il s'agit du passage de la société de cueillette et de chasse à la société agraire, et de celle-ci, à la société industrielle. Il y a, bien entendu, des rythmes d'évolution différents et des mouvements en sens inverse; je crois néanmoins que, examinée d'un peu haut, une telle évolution est incontestable. On la trouve décrite de manière lumineuse, je le signale en passant, dans les premiers chapitres de l'ouvrage d'Ernest Gellner *Nations and Nationalism* (1983). L'existence de cette ligne d'évolution privilégie certaines formes culturelles (au sens très large du mot), ainsi de l'usage de l'écriture, au détriment d'autres.

La seconde constatation a un objet différent; elle concerne notre reconnaissance accrue d'autres cultures. L'évolution même du sens du mot « culture », qui a cessé d'être prescriptif pour devenir descriptif, en témoigne. L'accélération de la communication et des déplacements humains y contribue: nous ne pensons plus que les autres sont des monstres ou des barbares. L'ethnologie elle-même, comme d'autres discours savants, ont également aidé à nous rendre plus ouverts à la différence des « autres ». Bien entendu, ici non plus les exceptions ne manquent pas; mais ce sont précisément des exceptions.

On pourrait contester chacune de ces deux descriptions; mais je voudrais raisonner en partant de l'hypothèse qu'elles sont, dans leurs très grandes lignes, justes. La première question qu'on peut se poser à partir de là est: n'y a-t-il pas contradiction entre les deux? Peut-on à la fois reconnaître toutes les cultures comme également dignes, pourvues de la même valeur (relativisme), tout en observant que l'une d'entre elles, la culture originaire de l'Europe occidentale, est en train d'influencer le monde entier (universalisme)? Cela ne signifie-t-il pas que, comme vous le suggérez, cette dernière n'est pas une culture parmi d'autres, mais une étape nécessaire de toute culture, qui peut donc servir d'étalon pour mesurer l'avancement ou le retard des autres cultures? Pour ma part, je ne le crois pas, et je pense que l'impression de contradiction qui se dégage ici tient à l'imprécision du terme « culture ».

Il me semble nécessaire d'éviter deux extrêmes. D'un côté, les racistes du XIX^e siècle, mais aussi des auteurs bien intentionnés quoiqu'un peu naïfs comme le poète Antonin Artaud, ont pu affirmer que la raison était une « faculté européenne » (Artaud y voyait un motif pour mépriser l'Europe). D'un autre côté, un universalisme simplificateur verrait dans l'extension universelle de la science, à laquelle nous assistons aujourd'hui, le signe qu'il n'y a qu'une seule culture, seulement plus ou moins bien développée, et donc une raison pour affirmer la suprématie de la culture occidentale.

Mais une culture (au sens descriptif) ne se réduit pas à la place qu'y occupent les arguments rationnels, ni à la quantité d'énergie dépensée par tête d'habitant, ni au degré

d'efficacité économique; elle ne se réduit à aucun trait particulier, car elle est nécessairement un ensemble de traits. Ce qui me permet d'avancer une nouvelle affirmation : la culture occidentale n'est pas supérieure en tout, loin de là. Ce qui a fait sa force d'un côté constitue une faiblesse de l'autre. Son individualisme a été la condition de son dynamisme; mais la destruction des liens communautaires est souvent vécue tragiquement et provoque des réactions pathologiques. La maîtrise sur la nature a assuré aux Européens des avantages incontestables, mais la réduction de tous les rapports entre l'homme et la nature à celui, exclusif, de l'*utilisation* a entraîné un appauvrissement non moins incontestable. Le libre exercice de la raison a permis des progrès étonnants, mais l'absence d'une morale publique, d'un consensus sur le bien commun, nuit à la vie en société. On pourrait continuer ainsi longtemps cette énumération, mais je m'arrête; on conviendra, j'espère, à moins d'être un enthousiaste inconditionnel de la « modernité », que tout n'y est pas réglé pour le mieux. Or, de ce point de vue, certaines sociétés non occidentales semblent avoir trouvé des solutions meilleures que les nôtres.

Remarquez qu'en disant cela je ne trahis pas l'idéal universaliste. Admettre la complexité des cultures n'implique pas qu'on renonce au jugement transculturel, et qu'on déclare que tout se vaut. Je ne veux pas classer les cultures prises comme un tout les unes par rapport aux autres, mais je peux porter des jugements sur chacun de leurs traits, que leur contexte permet de comprendre mais n'excuse pas toujours. Je peux ainsi constater que l'efficacité économique est supérieure dans telle culture, que le lien communautaire est plus fort dans telle autre; j'ai le droit de déplorer la condition des femmes ici, l'usage de la torture là.

Personne n'est en état de prévoir l'évolution future de l'humanité. Mais je suis persuadé que les manques dans la culture occidentale, dont je viens de parler, provoqueront à leur tour des changements qui ne nous permettront plus de croire à une « hégémonie historique » attachée à la culture « occidentale ».

C'est dans ce cadre conceptuel que vient se poser une seconde question, plus spécifique, portant sur l'attitude d'ouverture à l'égard des autres, et sur son incarnation dans l'ethnologie. Je ne pense pas qu'on puisse dire qu'il est « dans la *nature* des ensembles culturels de tendre à maintenir leur *intégrité* », sans ajouter aussitôt qu'il est tout autant dans leur *nature* de se confronter aux cultures différentes, et de s'adapter à ces différences. Le repliement des cultures précolombiennes sur elles-mêmes, leur grande homogénéité, étaient très probablement un handicap, comme l'a prouvé la rencontre avec les Espagnols. Cependant, aujourd'hui la question ne se pose pas de la même manière : il n'existe pratiquement plus de cultures aussi homogènes, aussi ignorantes des autres. D'un autre côté, l'ouverture aux autres n'est pas une panacée; et elle n'implique pas non plus l'ignorance de ses propres traditions : une culture est comme une langue, il faut en bien connaître au moins une pour pouvoir faire vivre le sens.

À partir de là, il me semble qu'il faut éviter les assimilations abusives. Son ouverture aux autres a aidé Cortés dans sa conquête des autres; mais cela ne signifie pas que toute ouverture implique l'attitude impérialiste. « Comprendre tout, c'est tout prendre », disait Gobineau : non, il ne s'agit pas de l'envers et de l'endroit d'une même médaille. Mépriser ou respecter les autres n'est pas la même chose que les connaître ou les ignorer; dans mon livre je décris des cas illustrant toutes les combinaisons possibles. Las Casas et Cortés, en particulier, ne sont pas du même côté : le premier respecte les Indiens, même s'il ne reconnaît pas toujours les traits spécifiques de leur société; le second les comprend assez bien, mais ne les respecte pas énormément.

Cela m'amène enfin aux questions concernant la discipline ethnologique elle-même. Vous suggérez d'abord que l'ethnologue ressemble au colonisateur, parce qu'ils sont tous deux « ouverts à l'autre ». Mais cela n'est pas vrai. Ce qui est vrai, c'est que l'institutionnalisation de l'ethnologie s'est opérée sous l'influence de l'expansionnisme colonial du XIXe siècle (la discipline s'appelait alors, au demeurant, « sociologie coloniale »), car on s'attendait à ce que l'une serve l'autre. Mais l'effet s'est retourné contre sa cause; et le colonisateur typique, au moins dans la tradition française, se croit universaliste (alors qu'il est en réalité nationaliste, et donc relativiste), tandis que l'ethnologue se présente comme un relativiste (le respect des autres cultures légitime leur étude, et donc sa profession), même si en pratique il se réfère à un cadre universaliste, comme j'ai essayé de le montrer dans le cas de Lévi-Strauss. Ce n'est tout de même pas leur ouverture excessive aux autres qui est la plus grande tare des colonisateurs, passés ou présents.

Il me semble nécessaire ici de distinguer, ne serait-ce que provisoirement, entre deux niveaux d'interaction, et deux perspectives sur les mêmes problèmes. On pourrait d'abord parler d'*actions* universalisantes. Certains philosophes-utopistes, certains politiciens ont rêvé à l'établissement d'un État universel. Leurs intentions initiales étaient souvent bonnes : si on a trouvé quelque part des lois justes, pourquoi ne pas en faire profiter tous les peuples de la terre ? Et si les lois deviennent partout les mêmes, pourquoi ne pas unifier carrément les États ? Ainsi pensaient les représentants du courant scientiste, un Condorcet, un Saint-Simon. Mais il n'est pas nécessaire de chercher l'unification politique pour pratiquer cet universalisme de l'action, comme l'avait déjà compris un autre grand scientiste du XIXe siècle, Auguste Comte. L'avènement de la société industrielle établit, par exemple, un modèle socio-économique qui s'étend progressivement partout. Deuxième exemple, la science occidentale, qui avait été le trait culturel d'un groupe de sociétés, est en train de devenir la science tout court : elle s'est également universalisée. Enfin les principes politiques eux-mêmes, sans provoquer l'unification effective, se répandent aussi dans le monde entier : on aspire à la démocratie, ou on cherche des remèdes-miracles dans le marxisme, ou on milite pour les droits de la personne (comme le fait Amnesty International), sur tous les continents du globe. On pourrait ajouter à ces développements, prévus par Comte, l'extraordinaire diffusion de certains traits de culture, grâce à la mondialisation de la communication (blue jean et rock'n'roll).

De ce type d'*actions* universelles, on doit distinguer le projet d'une *connaissance* universelle. Dans le domaine des sciences de la nature et des mathématiques, ce projet n'est aujourd'hui contesté sérieusement par personne. Pour des raisons évidentes, la situation est différente dans celui des sciences humaines et sociales. Mais, à condition d'apporter quelques précisions, elle ne me paraît pas *radicalement* différente. Il faut d'abord se souvenir que, au contraire de ce qui se passe en physique, il n'y a pas une mais plusieurs grandes traditions occidentales. De plus, le contact avec les traditions non occidentales n'a jamais été entièrement absent, et il continue de nos jours : on peut rappeler ici le travail exemplaire de Louis Dumont, qui a tourné vers l'étude de l'idéologie européenne un regard informé par la connaissance de la société et de l'idéologie indiennes. Il faut se souvenir enfin que toute universalité, ici, est provisoire, et qu'elle peut être remise en question par une nouvelle confrontation. L'universalité dans la connaissance ne correspond pas à un contenu, mais à un horizon; elle est sous-entendue, comme Habermas a eu le mérite de le souligner récemment, par l'existence même du dialogue.

Ce qui m'amène à contester votre suggestion que l'ethnologie restera forcément ethnocentrique, parce qu'elle est née dans une partie du monde et qu'elle ne fait jamais que lui tendre un miroir plus ou moins déformant. Il est abusif de refuser à une chose l'aspiration à l'universalité sous prétexte qu'elle est née un jour, en un certain lieu; à ce prix, les lois de la physique devraient être différentes en France et en Chine. Et je ne vois pas pourquoi ce discours devrait toujours rester ethnocentrique (ou alors, on assimile sous ce vocable des attitudes radicalement différentes). L'ethnologue qui consacre de longues années à l'observation et à la compréhension d'une culture étrangère ne fait pas, lorsqu'il publie chez lui une description de cette culture, un acte d'assimilation ethnocentrique; il participe bien plutôt à un dialogue entre ces deux cultures, celle qu'il étudie et la sienne propre; dialogue dont la condition d'existence est l'horizon de l'universalité (et il n'est pas d'autre voie féconde vers l'universalité que ce dialogue des cultures).

On pourrait objecter ici que la distinction entre action et connaissance est fragile, dans la mesure où la connaissance est, après tout, une action; en ce sens l'ethnologue qui aspire à connaître les autres contribuerait néanmoins à l'unification de l'univers. Le danger existe, je le reconnais; mais je redoute plus encore le danger inverse, le renoncement à tout horizon d'universalité, car son aboutissement est l'abandon de l'idée d'unité dans l'espèce humaine, avec la possibilité pratique de décider l'extermination d'une partie de l'humanité, déclarée inférieure et donc indigne de vivre (l'idéologie nazie était violemment et systématiquement anti-universaliste).

L'ethnocentrisme, ou tendance à ériger ses propres valeurs en normes universelles, la confusion entre l'habituel et le naturel, est propre à toutes les sociétés. Cela ne le rend pas plus justifié que ne l'est l'égoïsme infantile: ce n'est pas parce qu'une chose existe qu'elle est nécessairement bonne! L'ethnocentrisme européen a été particulièrement fort depuis le début du XIXe jusqu'au milieu du XXe siècles, même parmi les spécialistes des cultures étrangères, pour des raisons qui tiennent à l'histoire idéologique de l'Europe. Même s'il n'est pas absent des époques antérieures, on peut trouver une attitude plus sage chez Montesquieu et Rousseau que chez Renan et Taine. Mais il faut rappeler en même temps que l'ethnocentrisme n'est pas la seule forme de perversion de l'universalisme (le scientisme en est une autre, et qui me paraît plus dangereuse encore); et, surtout, que sa critique ne conduit pas nécessairement à embrasser une variante quelconque du relativisme.

Les malaises actuels de l'ethnologie ne me paraissent pas liés à un ethnocentrisme dont les ethnologues ne parviendraient pas à se débarrasser; mais plutôt aux postulats qui ont présidé à l'épanouissement des sciences sociales au XXe siècle, disons pour aller vite au positivisme cognitif et au relativisme des valeurs. C'est pourquoi, dans *La conquête de l'Amérique* comme dans mon travail actuel, j'essaie de partir d'une remise en question de ces postulats mêmes.

RÉFÉRENCES

GELLNER E.

1983 *Nations and Nationalism*. Londres: Tavistock.

TODOROV T.

1982 *La conquête de l'Amérique*. Paris: Éditions du Seuil.

1986 « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme », *Le Débat*, 42: 173-192.

Tzvetan Todorov
École des Hautes Études
en Sciences Sociales
44, rue de la Tour
75116 Paris
France